

---

## Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux

Un repérage préliminaire

Gérard Bouchard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/2340>

DOI : 10.4000/ress.2340

ISSN : 1663-4446

### Éditeur

Librairie Droz

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2013

Pagination : 95-120

ISBN : 978-2-600-01749-7

ISSN : 0048-8046

### Référence électronique

Gérard Bouchard, « Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 51-1 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ress/2340> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.2340>

---

© Librairie Droz

# POUR UNE NOUVELLE SOCIOLOGIE DES MYTHES SOCIAUX

## UN REPÉRAGE PRÉLIMINAIRE

GÉRARD BOUCHARD

Chaire de recherche du Canada sur les imaginaires collectifs  
– Université du Québec à Chicoutimi  
bouchard@uqac.ca

**Résumé.** L'étude des mythes est un champ négligé en sociologie. La réflexion sur ce thème a nourri une prestigieuse tradition de recherche en anthropologie. Mais l'analyse des mythes dans les sociétés contemporaines est surtout le fait de littéraires et de sémiologues. Il y a ici, du point de vue de la sociologie, une carence à combler. Le présent article s'inscrit dans cet esprit. Il expose une démarche sociologique d'analyse théorique et empirique des mythes – plus précisément des mythes sociaux – comme composante des imaginaires collectifs et comme mécanisme universel. L'article soumet une définition du mythe qui fait ressortir son caractère distinctif parmi l'ensemble des représentations collectives, il rappelle les fonctions essentielles qu'il remplit dans toute société, il introduit de nouveaux concepts et propose un cadre analytique pour rendre compte de l'émergence, de la reproduction et du déclin des mythes.

**Mots-clés:** mythes sociaux, archémythes, imaginaires collectifs, configurations symboliques, stratégies discursives.

**Abstract.** The study of myths is neglected in sociology. The field used to be very active in anthropology although it was predominantly focused on pre-modern communities. As for contemporary societies, the most active disciplines are literature and semiotics. From the point of view of sociology, there is a void that must be filled. This is the spirit of the present paper. It outlines a theoretical and empirical sociological approach to myths – more specifically social myths – as a major component of collective imaginaries and a universal mechanism. The article offers a definition of myths that brings out its distinctiveness among other collective representations, it recalls the major functions performed by myths in every society, it introduces new concepts and it sets forth an analytical framework designed to account for the emergence, the reproduction and the decline of myths.

**Keywords:** social myths, archemyths, collective imaginaries, mythical configurations, discursive strategies.

## I. LE MYTHE COMME FAIT SOCIAL ET CULTUREL

Dans toute société ou collectivité<sup>1</sup>, on observe des points sensibles qui révèlent des dispositions, des sentiments profonds, des sensibilités ; ils prennent la forme de malaises, de peurs, d'angoisses et, un peu paradoxalement, ils nourrissent des aspirations très fortes, des idéaux, des valeurs dominantes et durables, des croyances, et aussi des tabous, des normes ordinairement non écrites à ne pas transgresser. Ensemble, ces sentiments et représentations correspondent à ce qu'on pourrait appeler des lieux de *surconscience*, à savoir des références premières qui logent au cœur de toute société et y exercent une très forte emprise du fait qu'elles jouissent d'une autorité confinant au sacré.<sup>2</sup> Participant de l'émotion plus que de la raison, elles imprègnent la conscience des individus, elles façonnent leur identité, elles les interpellent au plus profond d'eux-mêmes et motivent leurs comportements soit en les mobilisant, en les lançant à la poursuite de desseins audacieux, soit au contraire en les inhibant.

À l'échelle supra-individuelle, elles influent puissamment sur le cours d'une société à long terme comme à court terme en procurant aux institutions le fondement symbolique qui suscite l'adhésion de la population, en structurant les visions du monde, les idéologies et les solidarités, en permettant aux sociétés de se rallier autour d'objectifs ou de finalités spécifiques, en aidant à colmater leurs divisions, à gérer efficacement leurs tensions et leurs conflits, ou en leur donnant le moyen de se regrouper et de réagir énergiquement après une crise ou un traumatisme. L'analyse de ces représentations aide aussi à comprendre pourquoi, dans des situations d'adversité, certaines sociétés font preuve d'apathie alors que d'autres manifestent de la résilience et du dynamisme. Enfin, elle éclaire pourquoi des individus ou des groupes acceptent de se sacrifier pour des causes dont ils ne verront jamais les bénéfices.

- 1 Je donne à ce dernier concept une acception très étendue en y incluant toutes les formes de lien social qui s'instituent aux échelles les plus diverses : famille, communauté, ville, région, nation, etc. J'y inclus également la socialité qui se déploie dans les institutions et organisations.
- 2 D'une manière analogue, Gauvin (1996) a déjà parlé de « *surconscience linguistique* » pour caractériser le profond attachement des Francophones québécois à leur langue.

Cela dit, dans une autre direction, ces références premières peuvent aussi être sources de profondes divisions, de conflits quasi insolubles et de dérapages funestes, comme on le voit dans divers pays. On aura reconnu ici, au cœur de la culture, le domaine hétéroclite, ambivalent, lancinant et fascinant, éclaté mais omniprésent, du mythe.

Il existe aussi dans toute collectivité un ensemble d'interdits institutionnalisés ou non, assortis de diverses sanctions. On y observe, notamment, une vive répugnance à remettre en question certaines vérités considérées comme fondatrices et tenues pour acquises, ou même à en débattre publiquement sinon privément. C'est une autre face du mythe, non moins familière, celle du tabou.

Ces phénomènes ont été étudiés de longue date par les philosophes, les littéraires, les sémiologues et les anthropologues. On peut donc s'appuyer sur une riche tradition de pensée qui éclaire de nombreux aspects du mythe à diverses époques. Ce n'est pas le lieu de proposer ici une revue de cette littérature. Signalons seulement qu'elle a beaucoup exploré les racines et les structures symboliques universelles du mythe en tant que production imaginaire qui transcende les contextes spatio-temporels (on pense à des auteurs pionniers comme Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Henri Corbin, Claude Lévi-Strauss, Gilbert Durand et d'autres<sup>3</sup>). On note aussi qu'en anthropologie et dans les autres sciences sociales, les travaux ont surtout porté sur les sociétés dites « archaïques » ou « primitives », et beaucoup moins sur les sociétés modernes ou postmodernes. On pourrait même parler d'un désintérêt de la sociologie contemporaine pour ce champ d'étude – sauf quand il s'agit de dénoncer (avec raison) les dérives et les horreurs auxquelles le mythe se trouve souvent associé. Il faut s'en étonner car sont en cause ici

- 3 Voir, tout particulièrement, Durand, 1963. Je vais tenter, dans le cours de ce texte, de réduire au minimum l'appareil bibliographique. Il ne s'agit évidemment pas de dissimuler la dette que j'ai contractée envers les nombreux auteurs qui ont œuvré dans ce domaine. Simplement, parce que cet article prend la forme d'un exposé de programme, il ne se prête pas à une mise en contexte de chacun des thèmes qu'il aborde. Cette tâche trouvera place dans une autre publication. De même, il me sera impossible dans le cadre de cette réflexion d'appuyer chaque énoncé principal sur de nombreux exemples tirés de la littérature; dans chaque cas, je me contenterai d'une ou deux illustrations.

des mécanismes fondamentaux qui contribuent puissamment à façonner les consciences individuelles, à structurer une société et à en fixer le cours.

Le but du présent essai est d'esquisser une démarche d'analyse axée principalement sur le versant social du mythe : les fonctions qu'il remplit dans la culture et la société, les relations et les jeux de pouvoir qui accompagnent son émergence et contribuent à sa reproduction, le sens qu'il revêt du point de vue des individus et des acteurs sociaux, les transformations qu'il provoque ou qu'il subit. L'ambition qui commande cette démarche n'est pas modeste ; la proposition voudrait en effet rendre compte de la dynamique sociale et symbolique qui fait émerger les mythes (comment se forment et se transforment ces lieux de surconscience ?) et en assure à la fois la perpétuation et le remplacement.

On observe que l'histoire particulière de chaque société la prédispose à certaines valeurs, à certains sentiments profonds, à l'encontre d'autres valeurs et sentiments. C'est le cas, par exemple, du statut privilégié octroyé à l'égalité raciale en Afrique du Sud, de la liberté et de la propriété individuelle aux États-Unis, de l'universalité des droits en France, de l'égalité sociale en Norvège, de l'égalité homme-femme un peu partout en Occident. Quel est le mécanisme qui commande ce phénomène de valorisation et quelle en est la portée ?

D'une façon plus générale encore, qu'est-ce qui rend possible le processus de sacralisation qui fait que, dans chaque société, certaines idées et symboles s'affranchissent pratiquement de la critique, toute remise en question étant traitée comme un outrage ? À titre d'illustration, pour ce qui est de la sacralité des symboles, il suffit de puiser dans les annales de la nation et du nationalisme : les cimetières militaires sont des sanctuaires, la tombe du soldat inconnu impose le recueillement, la mémoire des héros est intouchable, le piétinement du drapeau est une profanation, etc.

## 2. QU'EST-CE QU'UN MYTHE SOCIAL ?

D'abord, il importe de relativiser la perception courante qui réduit le mythe soit à une fable, une légende, une fiction inoffensive, une vision irréaliste (la fin des inégalités, la société sans impôt, la paix universelle), soit au contraire à une manipulation malicieuse et néfaste qui trompe, aliène et peut conduire aux pires atrocités dont l'histoire ancienne et récente offre maints exemples. Fondamentalement, le mythe est un type de représentation collective (tantôt bénéfique, tantôt nuisible) porteur de ce que j'appellerai un message, en l'occurrence des valeurs, des croyances, des aspirations, des finalités, des idéaux – on pense notamment aux grands mythes fondateurs de la modernité que sont l'égalité, la liberté, la démocratie, le progrès. Les traits suivants fondent le caractère distinctif de ces représentations :

– *L'hybridité*. Un mythe est toujours un amalgame inégalement pondéré de réalité et de fiction, de raison et d'émotion, de conscience et d'inconscience, de vérité et de fausseté. L'analyse invite à dépasser ces dichotomies pour rechercher et œuvrer en quelque sorte dans l'entre-deux, là où se trouve la vraie nature du mythe.

– *La sacralité*. Un mythe accompli tire principalement son autorité du fait qu'il participe du sacré et déborde ainsi l'ordre de la rationalité. Cette caractéristique, qui le soustrait largement aux remises en question, rend compte de sa robustesse et de sa longévité.

– *Un fondement archétypal*. D'une façon ou d'une autre, les mythes entretiennent toujours un lien avec les archétypes, dans lesquels ils s'enracinent et dont ils se nourrissent ultimement (des premiers aux seconds, on aura reconnu ce que Gilbert Durand appelle le « trajet anthropologique »).

– Dans le cas particulier des mythes sociaux, un quatrième trait s'ajoute : *l'instrumentalité*. À l'origine, la plupart des mythes sociaux sont construits par des acteurs collectifs en compétition, dans des situations de relations de pouvoir, d'où, comme nous le verrons, le rôle central des procédés de communication, d'acculturation et de persuasion. Comme nous le verrons aussi, ce trait n'empêche pas

que les mythes soient intériorisés et vécus comme authentiques, ce qui assure leur efficacité (encore une fois, je laisse de côté la question de leur véracité).

À la lumière de ces énoncés, une première esquisse de définition émerge : stratégiquement produit et utilisé, le mythe social est une représentation collective hybride, bénéfique ou nuisible, baignant dans le sacré, commandée par l'émotion plus que par la raison, et porteuse de sens, de valeurs et d'idéaux façonnés dans un environnement social et historique donné. Comme tel, le mythe social doit être considéré comme un attribut de toute société, un mécanisme sociologique universel (il n'y a pas de société sans mythe, seulement des sociétés qui se donnent l'illusion de ne pas en avoir). On s'attend aussi à ce que, agissant sur les consciences, il influe également sur les comportements individuels et collectifs.

Tel qu'indiqué, il existe un aspect plus trouble du mythe social. Alors même qu'il peut promouvoir de nobles idéaux et exprimer les vérités profondes d'une société, il peut aussi dissimuler et déguiser d'autres vérités moins reluisantes qu'on se refuse à admettre à soi-même et aux autres. Nous sommes ici dans le domaine du déni, du travesti et du tabou, par quoi une société cherche à masquer ses démissions, ses reniements et ses échecs, souvent en en rejetant le blâme sur autrui – comme il arrive avec les mécanismes de la victimisation et du bouc émissaire.

Parmi les diverses catégories de mythes (littéraires, philosophiques, religieux, etc.), les mythes sociaux sont les seuls dont le mode de construction en vient à conjuguer les quatre traits suivants :

1. Une articulation directe, explicite, au social et à un contexte historique donné.
2. Une règle flexible de concordance avec la réalité – disons plus exactement : une forte incitation à créer tout au moins une apparence de concordance.
3. Une obligation de convaincre et de modeler les comportements qui fait appel à divers procédés de persuasion.
4. Une capacité d'influer fortement sur les esprits grâce à l'autorité découlant de leur sacralité.

Il est à noter qu'aucun de ces traits, pris isolément, n'est exclusif aux mythes sociaux ; c'est leur conjonction qui fonde leur caractère distinctif.

### 3. LES CONFIGURATIONS MYTHIQUES

Suivant quel cheminement et au gré de quels mécanismes les mythes sociaux émergent-ils dans une collectivité ? Selon le modèle que je propose, ces mythes sont généralement le produit d'une configuration dynamique dans laquelle interviennent pas moins de sept éléments. Ensemble, ces derniers commandent le processus de mythification (ou de mythogénèse) qui aboutit à mettre en forme un message puissant. Ce qui suit est une reconstitution qui doit en partie à la théorie et en partie à l'observation empirique.

1. Le premier élément tient dans un événement ou une séquence d'événements structurants survenus dans un passé proche ou lointain et jouant le rôle d'*ancrage*. Il s'agit d'une expérience perçue comme déterminante, très fréquemment un malheur, un traumatisme, mais souvent aussi une expérience heureuse, valorisante.

2. Cette expérience laisse dans la conscience collective une *empreinte* prenant la forme d'une émotion profonde, durable. Dans le cas d'un ancrage négatif, l'émotion se nourrira d'une blessure exprimée dans une souffrance et un deuil. Dans le cas d'une expérience positive, elle engendrera un sentiment de confiance, d'estime de soi et de puissance.<sup>4</sup>

3. Le troisième élément consiste dans la traduction de l'empreinte en un *éthos*, entendu comme un ensemble de croyances, d'attitudes, de principes, de valeurs, d'idéaux, de normes et de visions du monde. Par exemple, un vif sentiment d'injustice (empreinte) lié à une expérience de colonisation ou de domination quelconque (ancrage) engendrera une quête d'égalité, de justice sociale et de

4 Exemples de traumatismes sources de sentiments d'affliction : la guerre de Sécession aux États-Unis (Faust, 2008), la défaite serbe de 1389 aux mains des Ottomans, la défaite catalane de 1714, la défaite de 1760 sur les plaines d'Abraham à Québec. Exemples d'actes glorieux sources de valorisation : la victoire anglaise de Trafalgar, la Révolution française, l'accès à l'indépendance parmi les nations colonisées ; à moindre échelle : le succès des jeux olympiques de Séoul en 1988, la victoire de l'équipe sud-africaine de rugby (les *Springboks*) à la coupe du monde de 1995.



démocratie. De même, un épisode d'humiliation collective entraînera une valorisation de la fierté, une recherche constante de respect. L'expérience de l'esclavage nourrira un culte de l'égalité raciale et de la dignité humaine. Une nation qui a été victime du despotisme se découvrira un fort attachement à la liberté et une méfiance à l'endroit de l'autorité collective (ou de la centralisation étatique). Une société qui a survécu à la guerre civile sera particulièrement sensible aux valeurs d'unité et de solidarité. Une petite nation minoritaire qui a résisté à l'assimilation sera naturellement inquiète de sa survie et voudra promouvoir les valeurs de loyauté, d'intégration, de mutualité, de concertation et de consensus. Une nation qui croit avoir manqué de courage dans l'épreuve (invasion, guerre, désastre naturel) voudra surmonter sa honte ou son remords par un goût des réalisations spectaculaires, par une éthique du dépassement individuel et collectif.

En somme, les finalités et valeurs retenues dans la construction de l'éthos correspondent à ce dont une société a été privée dans son histoire ou à ce dont elle a triomphé.

4. La *sacralisation* vient achever l'élaboration du mythe. Elle est au cœur de son système immunitaire ; c'est surtout grâce à elle que le mythe se soustrait en grande partie à la contestation. Cette étape est aussi la plus complexe et la plus intrigante du processus de mythification. Elle opère un saut cognitif en vertu duquel l'émotion prend le relais de la raison comme moteur premier de la conscience (individuelle ou collective). À cause de cet accès à la sacralité, les mythes sociaux transcendent les autres représentations collectives, notamment les « ressources » symboliques qui composent les « répertoires » (symboles, coutumes, traditions, modèles de conduite, *habitus*)<sup>5</sup>. Selon la thèse de Swidler (1986), les individus effectuent des choix rationnels parmi ces ressources, ce qui leur permet d'élaborer des stratégies identitaires, éthiques ou comportementales. Sous ce rapport, les mythes font un peu bande à part dans la mesure où ils ont le pouvoir d'influer sur les consciences au point de restreindre substantiellement l'aire des choix – ce qui ne signifie

5 Sur la notion de répertoire dans la sociologie américaine, voir Traugott, 1995.

pas qu'ils échappent à l'instrumentalisation aux mains d'acteurs collectifs engagés dans des relations de pouvoir.

Dans le même ordre d'idées, la sociologie cognitive a beaucoup exploré les ressorts profonds des représentations collectives. On parle à ce propos – et de manière pratiquement interchangeable – de schémas profonds, d'images préconscientes, de catégories premières, de structures mentales, etc. Mais ce courant scientifique a souvent peu à dire sur la dynamique de ces images ou ressorts : quelle est leur origine ? comment prennent-ils forme ? d'où provient leur force ? comment évoluent-ils ? Dans quelle mesure se différencient-ils selon les groupes, les classes, les âges... ? Cette littérature demeure plutôt vague aussi sur la nature même de ces déterminants symboliques. On voudrait en savoir plus sur leur spécificité, leurs interactions et peut-être leur variété ?<sup>6</sup> À cet égard, la démarche que je propose situe les mythes parmi la sphère des ressorts premiers. Ils ne la recouvrent pas en totalité, loin de là, mais ils en constituent assurément l'une des composantes principales.

À propos du saut cognitif associé à la sacralisation, il faut s'interroger sur les conditions qui le rendent possible. Parmi ces conditions, il y a d'abord le besoin général d'un corpus de significations fondamentales nécessaires à la survie de toute collectivité. C'est, en deuxième lieu, l'aspiration propre à la condition humaine à une forme quelconque de transcendance ou d'absolu<sup>7</sup>, enracinée dans le religieux, la philosophie, l'art, la quête amoureuse, l'héroïsme, etc. C'est, enfin, la dimension taboue du mythe. Car le mythe recèle autant qu'il révèle. Dans toute collectivité, il existe des vérités troublantes, honteuses ou dévastatrices que les membres répugnent à confronter et tiennent à refouler. Se forme ainsi un mur de répulsion, un abîme qui nourrit une sacralisation à rebours.

6 À ce propos, voir par exemple Dimaggio, 1997.

7 Ces deux concepts doivent être entendus au sens très général de ce qui dépasse l'horizon du quotidien.

Ces quatre premiers éléments de la configuration mythique relèvent à proprement parler de la genèse ou de la généalogie du mythe social. Ils sont liés par un agencement à la fois logique et séquentiel. Les trois éléments qui suivent interviennent d'une façon plutôt transversale dans le processus de mythification, en ce qu'ils relèvent plutôt d'une ingénierie symbolique axée sur l'acculturation et plus précisément sur l'accréditation du message. Ce sont des mécanismes qui rendent possible le parcours dessiné par les quatre éléments précédents.

5. C'est d'abord la construction d'un récit appuyé par la mise en œuvre répétée de pratiques de commémoration. Le récit lui-même emprunte diverses voies : la science historique, les contes et légendes, les institutions muséales, le roman, les médias, les reconstitutions historiques. Ce travail de mémoire a pour fonction d'activer ou de réactiver l'ancrage et l'empreinte et de les mettre ainsi en relief afin de fortifier l'éthos. La commémoration rituelle, en particulier, s'avère cruciale non pas comme procédé de guérison de la blessure, comme on serait tenté de le croire, mais au contraire comme un moyen de la rouvrir périodiquement afin de la perpétuer et de relancer le mythe en le rechargeant. Dans ce but, des images puissantes comme le sacrifice, la trahison, l'héroïsme ou le devoir de fidélité aux ancêtres sont couramment mises à contribution.

On voit ici comment le traitement du traumatisme pour soutenir la configuration mythique diffère de celui qui est pratiqué en psychanalyse. Dans ce dernier cas, la blessure originelle est souvent refoulée par l'individu, comme moyen de défense, ce qui entraîne divers effets pathogènes (dont les névroses). Le travail du thérapeute consiste alors à ramener cette blessure à la conscience afin de la résorber ou la désactiver.<sup>8</sup> Dans le cas du mythe, au contraire, la commémoration a surtout pour effet d'exacerber la blessure afin de la perpétuer.<sup>9</sup> Cela dit, une analogie demeure avec les mécanismes psychanalytiques

8 Sur ce sujet, voir entre autres Laplanche et Pontalis, 1988.

9 Dans un sens analogue, Émile Durkheim (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) a montré comment, dans les sociétés dites primitives, le rite servait principalement à entretenir la vitalité des croyances religieuses et des structures symboliques de la société.

étant donné que le récit qui exacerbe la blessure refoule également dans l'oubli des aspects de l'ancrage qui nourrissent le tabou.

On comprend mieux, à partir de là, l'autorité dont jouit le mythe : l'attaquer, le remettre en question, c'est nier la souffrance qui le nourrit, c'est profaner la grandeur des actes passés, le mérite des héros sacrifiés, c'est spolier la fascination dont l'esprit se nourrit. De même, exposer le refoulé du tabou heurte de front la mauvaise conscience d'une collectivité. En conséquence, on ne se surprend pas que la réaction à ce genre de critiques soit inévitablement émotive, sinon agressive. En fait, nous ne sommes plus ici sur le terrain de la raison ou de l'argumentation. Nous sommes plutôt dans le registre soit de la guérison (dans le cas des ancrages et des empreintes négatives), soit de la désillusion et du désenchantement (dans le cas des ancrages et des empreintes positives), soit de la dissimulation (dans le cas du tabou). D'une manière ou d'une autre, ces interdits qui pèsent sur le message et se révèlent à l'occasion de sa contestation viennent confirmer qu'il baigne bel et bien dans la sacralité.

6. Les techniques de persuasion visent à formuler et à reformuler le message central du mythe en fonction des enjeux, des publics et des contextes changeants. Elles visent aussi à le diffuser et à l'inculquer dans la population. Ces procédés de persuasion utilisent des canaux de communication variés, allant de la politique et des sciences sociales à la littérature et aux arts. Ils se déploient principalement sur cinq plans :

- La *visualisation*, à savoir l'utilisation d'images (photos, dessins, caricatures...) dont les motifs et les traits résument et accentuent le sens du message.

- La *rhétorique*, entendue ici au sens restreint : les effets de style, les allégories, les antithèses, les hyperboles, les tropes, les effets gestuels, etc.

- La *figuration*, au sens de la création de figures et métaphores, avec leurs arrangements, leurs inventions énonciatives. La figuration dépasse les artifices rhétoriques proprement dits pour mobiliser des idées, des images fortes bien enracinées dans l'imaginaire et qui jouent sur les lieux de surconscience. On peut en distinguer deux formes. Les figures, d'abord, sont des formulations

simples qui peuvent tenir dans quelques mots, dans une expression bien frappée (l'équivalent des «frames»<sup>10</sup>). Dans le cas du Québec, à l'échelle la plus élémentaire, on pense à des clichés tels que : «porteurs d'eau», «nègres blancs d'Amérique», «nés pour un petit pain», «se laisser manger la laine sur le dos», «se tenir debout», «maîtres chez nous», «une goutte d'eau dans une mer anglophone» (pour caractériser la fragilité de la francophonie québécoise en Amérique). Quant aux métafigures, ce sont des constructions argumentatives plus élaborées qui font intervenir un ensemble de figures et peuvent être assimilées à des schémas interprétatifs. Exemples tirés encore une fois de l'histoire du Québec : la conquête et la reconquête, la revanche des berceaux, la survivance, la Grande Noirceur, l'américanité, etc.

– Les *stratégies et subterfuges idéologiques*. Ce sont des procédés discursifs qui commandent la construction d'idéologies (ou de métafigures), au service d'une cause. Exemples : le détournement, lequel consiste à reprendre la structure et le vocabulaire d'une idéologie bien implantée puis à en infléchir le sens en y injectant imperceptiblement d'autres contenus pour l'amener à servir d'autres fins<sup>11</sup> ; ou encore le piratage, pratiqué dans plusieurs sociétés colonisées qui, pour s'affranchir de la dépendance culturelle envers leur métropole, décident de s'en approprier carrément les symboles (langue, religion, coutumes) sur le mode du vol ou de la piraterie. On pense aussi aux idéologies qui ont servi à la construction d'une mémoire longue dans les nations du Nouveau Monde, notamment au service des intérêts des élites créoles.

- 10 Selon une acception sociologique courante, le «framing» consiste dans des techniques de formulation d'un message qui encouragent certaines interprétations et en découragent d'autres. Le propre du «framing» est de coder, condenser, simplifier. Il vise à établir la meilleure concordance possible entre, d'une part, la forme et le contenu du message et, d'autre part, le regard ou l'écoute de son destinataire, en jouant sur ses attentes, sa sensibilité, ses allégeances. Il existe une ample littérature sur le sujet; je renvoie le lecteur à l'ouvrage pionnier de Goffman (1974).
- 11 Ce procédé a été bien illustré par Prokop (1995). L'auteur montre comment, après 1945, les Soviétiques ont tenté de recycler les vieux mythes fondateurs de la Pologne pour en faire des vecteurs de diffusion du communisme, espérant ainsi favoriser l'adhésion à l'URSS.

— Les *formes* ou *structures de pensée*. Toute idéologie, toute construction discursive visant à proposer une vision du social se trouve confrontée au départ à des contradictions. D'une manière ou d'une autre, il lui faut articuler des impératifs, des valeurs, des idéaux théoriquement séduisants mais en compétition dans la réalité. C'est le cas, par exemple, de la liberté et de l'égalité, de la tradition et du changement, du national et du social, de l'individuel et du collectif, de l'unité et de la diversité. Sous ce rapport, on peut distinguer, en premier lieu, la forme de pensée *linéaire* ou *radicale* qui, en privilégiant la cohésion maximale, donne priorité à l'un des deux termes, sacrifiant le second (ainsi, le communisme supprime la liberté au nom de l'égalité et il subordonne l'individuel au collectif). La pensée *médiane*, quant à elle, cherche à préserver les deux éléments contradictoires en introduisant un troisième élément qui effectue une médiation. Ainsi, l'*American dream* absout la transgression de l'idéal égalitaire américain en imputant les inégalités à la responsabilité des individus (inégalité des talents, des efforts) plutôt qu'à une structure sociale injuste. La pensée *recentrée* est celle qui rejette les deux termes de l'antinomie et les remplace par une autre équation, plus malléable, etc. Notons que, dans chaque cas, la pensée fait appel à des mythes pour soutenir ses énoncés. C'est là une autre de leurs fonctions : transcender les contradictions.<sup>12</sup>

Dans la mesure où ils sont stratégiquement produits par des acteurs collectifs, les mythes sociaux peuvent être définis comme des construits, comme des représentations utilitaires. Mais une fois qu'ils ont été mis en forme, accrédités et intériorisés, ils captivent les esprits et acquièrent une existence propre : de la construction à la réception ou l'appropriation, on passe des objets froids aux vérités chaudes.<sup>13</sup> En vertu du saut cognitif, ils en viennent à posséder une grande capacité d'identification et de mobilisation. Dès lors, ils ne sont plus seulement des effets de discours ou de pouvoir ; enracinés dans la psyché, ils deviennent de puissants facteurs d'action et de changement. En

12 Sur ce qui précède, on trouvera un exposé préliminaire dans Bouchard, 2003.

13 On en trouvera un exemple éloquent dans une étude de Shils (1975, chapitres 19 et 20) dans laquelle il démontre la façon dont les autorités militaires créent de fortes solidarités primaires parmi les unités de l'armée dont les membres, au départ, ont peu en commun.

regard du social, le mythe, comme force symbolique, possède donc un coefficient de détermination qui s'apparente à une forme de causalité.

7. Le dernier élément de la configuration mythique consiste dans le travail des *acteurs sociaux* tels les partis politiques, les unions syndicales, le système éducatif, les médias, les Églises, les groupes de militants, et autres. Ces acteurs, souvent animateurs de mouvements sociaux (Eyerman et Jamison, 1991), instrumentalisent le message pour mieux servir leurs intérêts, pour faire avancer leur cause ou leur programme. Selon le scénario le plus prévisible, après son énonciation originelle, un message est pris en charge par un acteur social qui en fait la promotion ; d'autres acteurs se joignent ensuite au mouvement pour étendre le rayonnement du message, d'où l'importance de sa polyvalence (*infra*). La notion de relais est également déterminante pour assurer l'accréditation puis l'institutionnalisation et la ritualisation du message. Le charisme dont font preuve ses propagateurs est un autre facteur décisif. Mais au-delà des initiatives des acteurs sociaux, il faut aussi reconnaître l'important travail d'acculturation et de transmission qui s'effectue d'une manière plus informelle dans la culture populaire et à l'échelle microsociale (famille, groupe de pairs, communauté).

Je me limite ici à présenter dans ses constituants essentiels cette configuration dynamique qui présente le mythe comme un éthos sacralisé exprimé dans des symboles. Elle peut être un instrument d'analyse utile pour rendre compte de l'émergence et aussi du déclin des mythes. On devine qu'un mythe social commence à perdre de son emprise quand un ou certains éléments de la configuration ne sont plus en étroite résonance avec le contexte pour l'une ou l'autre des raisons suivantes : ils comblent mal les attentes, ils reposent sur un appareil de persuasion déficient, l'ancrage ne crée plus la même émotion, l'éthos a perdu de son mordant, l'alignement avec la *praxis*<sup>14</sup> s'est défait, les

14 J'utilise ce concept dans le sens très large d'une combinaison mouvante de tendances et de contraintes (matérielles et autres), d'intérêts et d'aspirations, de tensions et de conflits qui mobilisent ou inhibent les acteurs sociaux, qui poussent ou freinent une dynamique collective dans un contexte donné. Cette définition est librement dérivée de la tradition marxiste. Elle diffère aussi de bien d'autres définitions, notamment celle de C. Castoriadis (1998) dont le souci principal était de préserver le principe de l'autonomie des individus comme acteurs, leurs comportements n'étant jamais dictés par la « praxis ».

acteurs sociaux qui en faisaient la promotion ont décliné dans l'échelle du pouvoir. Quoi qu'il en soit, il est alors probable qu'une autre configuration est en formation, entrant en compétition avec l'ancienne et la délogeant du fait qu'elle s'articule mieux aux enjeux et défis de l'heure. On en voit un exemple depuis quelques décennies avec la mondialisation et la diversification ethno-culturelle qui ont pour effet de saper les fondements de puissants mythes traditionnels dans des nations comme la Pologne (la nation sacrifiée, protectrice de la chrétienté contre les assauts de l'Orient) et Israël (le petit peuple constamment assiégé mais soutenu par la fidélité à sa mission éternelle).<sup>15</sup>

On aurait tort de voir au sein des étapes ou composantes de la configuration mythique quelque déterminisme que ce soit. Le processus de mythification demeure en tout point ouvert et imprévisible. Si, du côté de la réception, le mythe ne relève pas intégralement d'un choix, il en va autrement du côté de sa production. Pour les promoteurs du mythe, l'ancrage est discrétionnaire, tout comme les contenus de l'éthos qui nourriront le récit. Ces choix ne sont certes pas candides mais rien ne garantit le succès de l'entreprise de mythification. La politique canadienne en offre présentement une illustration avec la tentative du gouvernement Harper de mythifier la guerre de 1812 contre les États-Unis afin d'en faire une grande victoire dont la mémoire pourrait fortifier l'identité canadienne. On peut observer au jour le jour le jeu de cette entreprise de promotion : site internet, documentaires, reconstitutions historiques, énorme offensive publicitaire sur plusieurs chaînes de télévision lors des jeux olympiques de Londres, érection d'un monument dans la capitale fédérale, et le reste. Au Québec, l'initiative paraît déjà vouée à l'échec du fait que l'intention politique est trop manifeste et le procédé trop gros. Il reste à voir ce qu'il en adviendra au Canada anglais.

En résumé, rien ne garantit qu'un message franchira avec succès l'ensemble du parcours de la mythification. L'observation courante montre que certaines configurations mythiques sont plus accomplies et donc plus enracinées, plus agissantes que d'autres.

15 Sur ce sujet, voir Zubrzycki, 2013 et Zerubavel, 2013.



#### 4. LES CONDITIONS D'EFFICACITÉ DU MYTHE

Il est postulé que, dans toute collectivité, un message acquiert du rayonnement et de l'influence à raison de l'efficacité de la configuration mythique qui le soutient. Outre les conditions déjà mentionnées, cette efficacité dépend plus précisément de facteurs tels que :

- La *cohérence*. Il importe que la formulation du message apparaisse exempte de contradiction, qu'elle projette une image de clarté, de simplicité et de robustesse, ce qui est souvent acquis aux dépens de la nuance ou de l'exactitude.

- La *polysémie*. C'est l'aptitude d'un message à intégrer des résonances multiples et, en conséquence, à véhiculer des significations diverses, sinon contradictoires, ce qui facilite la formation de consensus alors même que d'importantes divergences de vue subsistent. Ainsi, on aura noté que, durant les campagnes présidentielles américaines, il arrive souvent que les candidats (démocrates aussi bien que républicains) martèlent le mythe de l'*American dream* en y appuyant des programmes pourtant divergents.<sup>16</sup> Dans le même sens, Polleta (2006) a démontré que les récits, témoignages et anecdotes arrivent plus facilement à nourrir des mouvements politiques et sociaux lorsqu'ils comportent une part d'ambivalence. Il s'ensuit qu'une dose d'ambiguïté est toujours utile et peut-être même nécessaire au mythe. Cette condition importe d'autant plus que le message doit subir une double appropriation, celle des acteurs sociaux qui l'endossent et le propagent et celle des publics visés, toujours diversifiés. Enfin, il est à noter que la polysémie d'un mythe tient aussi dans son aptitude à s'enraciner dans plus d'un ancrage et plus d'une empreinte. Par exemple, la Shoah, originellement associée exclusivement au génocide juif, véhicule maintenant des résonances pour l'ensemble des humains.

On doit éviter de confondre la polysémie des messages et celle des symboles ou identificateurs qui les représentent. Il est bien connu qu'un même identificateur peut incarner divers messages successivement ou même simultanément. Ainsi, le personnage de Jan Hus, dans l'ancienne Tchécoslovaquie, a d'abord

16 Les présidents Ronald Reagan puis Bill Clinton ont tous deux exploité ce thème. De même, durant la campagne de 2008, au «Yes, we can» de Barack Obama faisait écho le «Stand up, America» de John McCain.

symbolisé la lutte pour la tolérance et la liberté contre le despotisme catholique des Habsbourg ; il a aussi servi de repoussoir aux ennemis de l'hérésie anticatholique ; enfin, aux yeux des leaders communistes, il a incarné la naissance du socialisme et la défense des travailleurs. Des acteurs sociaux spécifiques furent associés à la promotion de chacune de ces trois visions.<sup>17</sup>

– La *polyvalence*. Lié au précédent, ce facteur consiste dans le pouvoir de servir des causes et des programmes très différents. On en trouve un bel exemple dans un ouvrage collectif dirigé par Hall (1989) où les auteurs démontrent comment le corpus des idées keynésiennes, en tant que paradigme largement implanté, a néanmoins connu des applications très contrastées dans un échantillon de pays industrialisés.

– L'*adaptabilité*. C'est la capacité pour un mythe, grâce à un travail incessant de redéfinition et de négociation, de survivre à des contextes et des défis en constant changement. Ce phénomène est illustré par de nombreux travaux sur l'évolution du mythe républicain en France depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (voir, entre autres, Thiesse, 1997) ou sur les nombreuses mutations qu'a subies le mythe de la frontière aux États-Unis (White et alii, 1994).

– La *pertinence*. Il s'agit de l'aptitude à s'aligner sur les angoisses et les urgences ressenties par une collectivité à tel ou tel moment. Tout cela repose sur l'adéquation entre le contenu du message et les besoins et attentes d'une population – on pourrait dire aussi : entre le message et la praxis. Cette condition inclut également une étroite articulation avec l'ancrage et l'empreinte.

– L'*effet de levier* (parasitage). C'est la possibilité pour un mythe – en particulier un mythe émergent – de pouvoir s'appuyer sur de puissants mythes déjà existants de façon à partager leur autorité. Cette stratégie d'affiliation exige que le mythe parasite apparaisse comme un prolongement ou un corollaire des autres mythes. C'est là une stratégie couramment employée par les leaders de mouve-

17 Voir à ce sujet Paces, 2009. En France, Jourdan (2004) a proposé une démonstration semblable à partir de la mémoire (des mémoires?) de Napoléon. Plusieurs études analogues ont été réalisées aux États-Unis sur Washington, Lincoln, et autres grandes figures de la nation. Ce phénomène trouve son équivalent dans toutes les sociétés, les symboles les plus marquants étant partout sollicités pour diverses causes.

ments sociaux porteurs de changements en profondeur. L'objectif est de fondre ces changements dans la continuité pour mieux les faire accepter. Un exemple spectaculaire est fourni par le mouvement d'émancipation nationale italien au XIX<sup>e</sup> siècle. Les mythes mis de l'avant pour soutenir ce mouvement empruntaient à la vieille thématique de la famille (la solidarité, la fraternité, l'honneur) et à la symbolique chrétienne (le Christ sacrifié, sauveur, martyr) (Banti, 2000 ; 2005). Or, ces deux trames se trouvaient depuis longtemps au cœur de la culture péninsulaire. De même, le discours de la Révolution tranquille au Québec cherchait à atténuer l'effet de rupture en montrant que le nouveau projet collectif (modernité, laïcité, américanité, etc.) s'accordait avec les piliers de la tradition francophone, principalement la langue, la religion et la nation.

– La *fusion symbolique*. Le choix des symboles ou identificateurs (personnages, sites, objets, monuments) devant incarner l'éthos peut être déterminant. Il arrive qu'un symbole exerce une autorité telle qu'il en vient soit à se fusionner complètement avec le mythe, soit à acquérir une existence propre. Il est alors l'objet de célébrations, de cultes, de pèlerinages qui peuvent conduire à brouiller le sens originel du message. C'est le cas de figures très célébrées comme Washington, Bolivar, Garibaldi, ou d'objets sacralisés comme les camps de concentration nazis (en tant que lieux de commémoration), les cimetières militaires, le Mayflower américain. On parle ainsi du mythe de César, de Léonard de Vinci, de Lénine, des Kennedy, etc., alors que ce à quoi on réfère en réalité, ce sont les valeurs ou idéaux (l'éthos) qui ont donné naissance à ces symboles. Ces derniers peuvent être caractérisés comme des objets magnifiés, des surcharges de sens, mais en réalité, ils doivent leur autorité au travail de mythification dont ils sont l'écho.

– La *crédibilité* du promoteur ou de l'initiateur du message. Il peut s'agir d'un héros, en particulier d'un héros sacrifié (Gandhi, Mendela, Luther King, etc.) dont le destin tragique incarne au plus haut point les valeurs portées par le mythe. Plus généralement, le message est pris en charge par un parti politique ou un mouvement social porteur de changements à l'encontre d'un statu quo honni.

– Le *renforcement*. C'est le fait pour un mythe de pouvoir s'appuyer sur des mythes d'appoint ayant pour effet de le consolider. Par exemple, Marx (1964) a montré comment au XIX<sup>e</sup> siècle des intellectuels américains (littéraires surtout) ont mis en forme divers mythes pastoraux pour renflouer le grand mythe des États-Unis comme nouvel Éden et terre de Rédemption, alors que l'industrialisation galopante détruisait les paysages. De la même façon, le mythe du philanthrope fortifie l'*American dream*, source d'enrichissement mais aussi de profonds clivages.

– Le *pouvoir de sanctions*. Un mythe sera plus ou moins vulnérable aux transgressions selon la nature des sanctions encourues par les transgresseurs (de la simple moquerie à l'exclusion sociale et à l'emprisonnement, sinon à la peine de mort). Ici, c'est le soutien, le gardien institutionnel du mythe qui fait la différence : l'autorité familiale, une institution communautaire, une autorité corporative, une Église, un parti politique, l'appareil de l'État. Le pouvoir de sanctions vient renforcer la propriété immunitaire que la sacralité confère au mythe.

## 5. LES MYTHES SOCIAUX

### Une structure pyramidale

Il importe de discerner, au cœur de tout imaginaire collectif, deux types de mythes sociaux. Certains mythes prennent la forme d'arrangements symboliques fondamentaux qui agissent comme matrices et structurent la culture d'une société. Nourris des ancrages et des empreintes les plus durables, ils expriment les sentiments les plus vifs d'une société : ses peurs, ses espoirs, ses rêves. C'est ce que j'appelle les mythes directeurs<sup>18</sup>. Dans le cas du Québec, on reconnaît aisément ici la question de la survie d'une culture minoritaire et la lutte pour la langue française, avec toute la charge émotive qu'elles comportent. On songe aussi au sentiment d'un destin national inachevé et au désir de reconquête qui lui est associé, comme contre-pied à la défaite de 1760. Dans le même esprit,

18 Cette notion est proche des «core narratives» ou des «root paradigms» que l'on trouve dans les travaux de Victor Turner. Elle rappelle aussi les «axiomatic frames» de Ray (1993, p.95) ainsi que les «mythomotors» de Armstrong (1982) et de Smith (1986, p.58-63). Enfin, elle voisine la notion de «centervalue system» où, selon Shils (1975), logent les valeurs et croyances ultimes qui structurent une société (par opposition à tout ce qui se trouve en «périphérie»).

on mentionnera pour le Japon l'attachement à l'homogénéité, à la « pureté » de la nation, pour la Chine le besoin de surmonter les humiliations subies dans le passé, pour le Canada anglais le désir de se démarquer des États-Unis, etc.

Les mythes directeurs changent très lentement car ils sont construits pour la longue durée, leur pouvoir structurant leur assurant une grande robustesse. Cependant, ils sont périodiquement traduits en des mythes subalternes que je qualifie de dérivés ou secondaires, mieux adaptés aux contextes changeants et aux défis ou difficultés spécifiques qui leur sont associés. Autrement dit, ces mythes, construits pour la courte ou la moyenne durée, conservent l'esprit des mythes directeurs mais les remodelent en fonction du temps afin de perpétuer leur emprise et leur efficacité. Ainsi, pour reprendre le Québec en exemple, les deux mythes directeurs ci-haut mentionnés ont fait l'objet de quatre ou cinq traductions ou redéfinitions de ce genre entre la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> et la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle (Bouchard, 2013b). L'opération la plus spectaculaire est survenue avec la Révolution tranquille qui a donné naissance à un ensemble de mythes dérivés très efficaces, tels que le redressement et l'affirmation des Francophones québécois dans toutes les sphères de la vie collective (tout particulièrement dans le domaine des affaires), la fin du colonialisme, l'autonomie (puis la souveraineté) politique, la défense du français, l'émergence du « Québécois » (nourri d'américanité, dressé contre les symboles de soumission et d'humiliation, affranchi du paternalisme de la mère patrie), l'égalité sociale, la démocratie, et autres.<sup>19</sup>

Un imaginaire collectif peut donc être représenté comme une architecture pyramidale composée d'une couche relativement stable de mythes directeurs et d'une couche de mythes secondaires ou dérivés périodiquement redéfinis au gré des changements contextuels. Cette conception permet de clarifier un paradoxe familier en rendant compte d'une double caractéristique des mythes sociaux, perçus à la fois comme durables et éphémères. En fait, les mythes dérivés donnent à une société le moyen de s'adapter et de changer,

19 Bien d'autres exemples pourraient être cités à titre illustratif, notamment les diverses figures dérivées qu'a inspirées le mythe exceptionnaliste au cours de l'histoire des États-Unis (Tyrrell, 2013).

parfois au prix de ruptures radicales, tandis que les mythes directeurs nourrissent un sentiment de continuité essentiel à l'équilibre et à la survie de toute collectivité. La distinction entre mythes directeurs et dérivés aide aussi à rendre compte d'un autre paradoxe relatif à l'emprise des mythes ; de par leur nature, on s'attend à ce que les mythes directeurs jouissent d'un fort consensus tandis que les mythes dérivés sont souvent le lieu de divisions et controverses (les citoyens peuvent adhérer à des visions différentes de la justice, de l'égalité, etc).

On entrevoit que les changements qui surviennent au niveau des mythes dérivés sont associés à des épisodes de tensions, de conflits, d'instabilité et d'insécurité. Ceci laisse deviner l'angoisse que suscitent les changements au niveau même des mythes directeurs –on le voit présentement en Angleterre où la fin de l'Empire, l'entrée dans l'Union européenne et la dévolution ont fortement ébranlé les anciens fondements symboliques de la nation et commandé une ample quête identitaire.<sup>20</sup> On comprend que les sociétés soient ordinairement réfractaires à s'engager dans des initiatives de redéfinition aussi hasardeuses et qu'elles essaient de repousser l'échéance de pareilles révisions en profondeur. Ainsi, il ne manque pas d'observateurs, en France et ailleurs, pour soutenir que ce pays est actuellement confronté à ce genre de saut périlleux à cause de l'usure des mythes républicains face à la diversité ethnoculturelle. On pourrait aussi expliquer de cette façon que le grand mythe de la démocratie raciale au Brésil parvienne à survivre à ses contradictions – notamment la persistance de profondes inégalités qui se superposent à une forte spatialisation raciale à l'échelle macro-régionale.

Enfin, une autre caractéristique structurelle des imaginaires collectifs tient au fait que, de temps à autre dans une société, il peut arriver que les mythes prévalents (directeurs ou dérivés), au lieu de se présenter à l'état de fragments juxtaposés, entretiennent des rapports étroitement complémentaires et se conjuguent, ce qui a pour conséquence de renforcer leur emprise et leurs effets. Dès lors, toute avancée d'un mythe donné se répercute posi-

20 Une quête dont témoigne, entre autres, la revue *Prospect* longtemps dirigée par David Goodhart. Sur ce sujet, voir Kumar, 2013.

tivement sur les autres. J'appelle *archémythe* ce genre de configuration symbolique qui survient rarement dans l'histoire d'une société mais qui marque profondément son cours. À titre illustratif, je crois qu'un véritable archémythe a pris forme au Canada anglais au cours des dernières décennies. Axé sur le double idéal de la société décente qui s'offre en modèle au monde et de la société distincte des États-Unis, elle s'appuie sur une coalition de mythes directeurs ou dérivés tels que le respect de la diversité (multiculturalisme), la non-violence, la recherche du compromis de préférence à la confrontation, l'ordre social (Charte des droits et libertés), la compassion (système universel de santé), l'égalité (paiements de péréquation), la poursuite de la paix dans le monde (participation aux opérations de l'ONU), etc.<sup>21</sup>

À l'opposé des situations d'archémythe, il peut arriver que les mythes prévalents se contredisent, annulant ainsi leurs effets. On parlera alors d'antinomie. L'histoire du Québec, encore une fois, offre un exemple de ce genre. Le mythe de la reconquête agit dans le sens contraire du mythe de la minorité culturelle fragile en Amérique : le premier inspire de l'audace collective et pousse vers l'avant, tandis que l'autre incite à la prudence, sinon à la crainte, et tend à inhiber. Je souligne au passage que cette direction d'analyse peut conduire à une vision renouvelée du passé québécois. On réduit souvent ce passé au conservatisme et à la stagnation alors qu'en réalité, nous sommes en présence d'une histoire complexe où se mêlent les épisodes de stabilité et de changement, de repli et de débordement.

Au-delà du Québec, ce qu'il importe de faire ressortir ici, c'est la structure parfois contradictoire des configurations mythiques et les effets qu'elle peut entraîner sur le cours d'une société.

21 Cet archémythe est peut-être en train de se défaire sous l'effet des politiques du gouvernement Harper. Mais il faut se garder de conclure hâtivement; il est trop tôt pour déterminer si on se trouve devant un écart passager ou une tendance lourde.

## CONCLUSION

Quels avantages offre la démarche d'analyse qui vient d'être esquissée ? D'abord, elle devrait avoir convaincu le lecteur qu'il est stérile de se demander si on doit favoriser les mythes ou les combattre ; ils constituent un mécanisme sociologique universel qui, pour le meilleur et pour le pire, contribue puissamment à structurer les cultures, à façonner les consciences et à fixer le cours d'une société. En deuxième lieu, cette démarche permet de rattacher la dimension historique et sociale du mythe à ses racines profondes que sont les archétypes et autres structures mentales. Elle permet aussi de dégager, au sein de l'univers des symboles et des représentations collectives, la spécificité des mythes sociaux, dont elle fournit une appréhension dans une double perspective, celle de la structure et celle des acteurs. En outre, en faisant reposer l'émergence et la reproduction du mythe sur l'initiative d'acteurs sociaux engagés dans des relations de pouvoir, la démarche s'ouvre largement aux dimensions du conflit et du changement, ce dont rend compte aussi la dynamique des mythes directeurs et des mythes dérivés.

Cet exposé aura également fait ressortir qu'étant des composés de réalité et de fiction créés socialement, et le plus souvent d'une façon stratégique, les mythes ne devraient pas être évalués en fonction de leur exactitude ou de leur vérité intrinsèque mais en référence à leur efficacité symbolique et sociale. Enfin, à partir du concept de configuration mythique, la démarche propose un large terrain d'enquête susceptible d'éclairer les divers aspects du processus de mythification.<sup>22</sup>

Les mythes sociaux sont une forme fascinante de représentation collective en même temps qu'un rouage sociologique fondamental dont le fonctionnement demeure toutefois mal connu. On ne peut plus s'en remettre, pour l'étude des sociétés contemporaines, aux modèles classiques de la tradition anthropologique qui en restreignent l'étude aux communautés dites primitives ou archaïques et portent l'empreinte du biais rationaliste euro-centriste. Il faut repousser tout schéma évolutionniste qui associe le mythe aux sociétés

22 Cette démarche appuie désormais mes travaux dans le domaine de la culture. Je m'en suis inspiré dans quelques publications récentes (Bouchard, 2012a, 2012b, 2013a, 2013b).



anciennes alors que les sociétés modernes se verraient octroyer le privilège de la raison, au terme d'un long processus d'épuration. En réalité, tous les systèmes de pensée (les cosmogonies, les théories scientifiques, les idéologies, etc.) sont des alliages plus ou moins efficaces de mythe et de raison calibrés de façon variable. Le mythique infiltre autant la culture de notre époque que celles qui l'ont précédée, mais il y opère selon des voies et des formes différentes.

On peut voir ici à quel point je me distancie de la démarche élaborée par Claude Lévi-Strauss et ses disciples qui ont mis en forme une vision du mythe étrangement dépouillée de sa composante émotive que je tiens pour rien de moins que fondatrice.

**NDA.** Je remercie Alain Roy qui, depuis quelques années, a accompagné ma réflexion sur le mythe, de même que les membres du groupe «Successful Societies» du Canadian Institute For Advanced Research (CIFAR), tout spécialement Peter Hall, Michèle Lamont, William Sewell et Ann Swidler. Ce texte s'inscrit dans la programmation de la Chaire de recherche du Canada sur les imaginaires collectifs, dont je suis le détenteur.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARMSTRONG John A., 1982, *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- BANTI Alberto M., 2000, *La Nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini del Risorgimento*, Turin, Einaudi.
- , 2005, *L'Onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Turin, Einaudi.
- BOUCHARD Gérard, 2003, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota Bene/CÉFAN.
- , 2012a, «L'imaginaire québécois, l'héritage de la Révolution tranquille et le rapport Québec-France», in *La Coopération franco-québécoise: hier, aujourd'hui, demain. Actes du colloque*, Toulouse, Éditions Privat, p. 63-71.
- , 2012b, «Collective Destigmatization and Emancipation through Language in 1960s Québec: An Unfinished Business», *Du Bois Review*, 9-1, p. 51-66.

- , 2013a, «Neo-Liberalism in Québec: The Response of a Small Nation under Pressure», in *Resilience and Neo-Liberalism*, P. Hall et M. Lamont (eds), Cambridge, Cambridge University Press (à paraître).
- , 2013b, «The Small Nation With a Big Dream: Québec National Myths, 18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries», in *National Myths. Contested Pasts, Contested Presents*, Gérard Bouchard (ed.), Londres, Routledge (à paraître).
- CASTORIADIS Cornelius, 1998, *The Imaginary institution of Society*, Cambridge Mass., Presses du MIT.
- DIMAGGIO Paul, 1997, «Culture and Cognition», *Annual Review of Sociology*, 23, p.263-287.
- DURAND Gilbert, 1963, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, PUF.
- EYERMAN Ron, JAMISON Andrew, 1991, *Social Movements. A Cognitive Approach*, Oxford, Oxford, Polity Press.
- FAUST Drew Gilpin, 2008, *This Republic of Suffering: Death and the American Civil War*, New York, Knopf.
- GAUVIN Lise, 1996, «Glissements de langues et poétiques romanesques: Poulin, Ducharme, Chamoiseau», *Littérature*, 101, p.5-24.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper Colophon.
- HALL Peter A. (ed.), 1989, *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across Nations*, Princeton, Princeton University Press.
- JOURDAN Annie, 2004, *Mythes et légendes de Napoléon. Un destin d'exception entre rêve et réalité*, Toulouse, Privat.
- KUMAR Krishan, 2013, «1066 and All That: Myths of the English», in *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, Gérard Bouchard (ed.), Londres, Routledge (à paraître).
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, 1988, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 9<sup>e</sup> édition.

- MARX Leo, 1964, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York, Oxford University Press.
- PACES Cynthia, 2009, *Prague Panoramas: National Memory and Sacred Space in the Twentieth Century*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- POLLETA Francesca, 2006, *It was Like a Fever. Storytelling in Protests and Politics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PROKOP Jan, 1995, «Mythes fondateurs staliniens en Pologne après 1945 – continuit s et ruptures», *Iris*, «Mythes et Nation», 15, p. 157-169.
- RAY Benjamin C., 1993, «Victor Turner», in *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), New York, Macmillan.
- SHILS Edward A., 1975, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago, Chicago University Press.
- SMITH Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- SWIDLER Ann, 1986, «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, 51-2, p. 273-286.
- THIESSE Anne-Marie, 1997, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris,  ditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- TRAUGOTT Mark, 1995, *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham, N.C., Duke University Press.
- TYRRELL Ian, 2013, «The Myth That Will Not Die», in *National Myths. Contested Pasts, Contested Presents*, Gérard Bouchard (ed.), Londres, Routledge (  paraître).
- WHITE Richard, NELSON LIMERICK Patricia, GROSSMAN James R., 1994, *The Frontier in American Culture*. Berkeley, University of California Press.
- ZERUBAVEL Yael, 2013, «Transforming Myths, Contested Narratives: The Reshaping of Mnemonic Traditions in Israeli Culture», in *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, Gérard Bouchard (ed.), Londres, Routledge (  paraître).
- ZUBRZYCKI Genevi ve, 2013, «History, the National Sensorium, and the Traps of Polish Messianic Martyrology», in *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, Gérard Bouchard (ed.), Londres, Routledge (  paraître).